

Brunella Casalini

“Only the philosophical eye”.

La Rivoluzione francese attraverso la lettura di Mary Wollstonecraft

L'8 dicembre del 1792, Mary Wollstonecraft partì alla volta di Parigi con l'intenzione di rimanervi solo sei settimane, il tempo necessario a raccogliere notizie e informazioni di prima mano per scrivere un resoconto della Rivoluzione francese¹, dell'evento che fin dal suo sorgere aveva acceso le sue speranze politiche. Si trovò nella metropoli nei giorni più sanguinosi della rivoluzione: il 26 dicembre, nascosta dietro le persiane della finestra della propria stanza, vide il re, Luigi XVI, in piedi su una carrozza diretta al tribunale che ne avrebbe decretato la condanna a morte, poi eseguita il 21 gennaio dell'anno successivo². Il primo febbraio del 1793 la Convenzione dichiarò guerra alla Gran Bretagna e per gli inglesi, che si trovavano allora in Francia, la vita divenne ancora più difficile. Nella capitale francese, comunque, la Wollstonecraft riuscì a stabilire dei contatti con alcuni intellettuali suoi connazionali, quali Helen Maria Williams, Thomas Paine e Thomas Christie, e a stringere amicizia con vari esponenti dei circoli girondini. Tra le sue relazioni parigine si possono ricordare: Brissot de Warville, Madame Roland e Madame Genlis³. Le risultò spesso utile biglietto di presentazione la pubblicazione in francese (da poco avvenuta) del suo *Rights of Woman*, tradotto col titolo *Une Défense des Droits des Femmes, suivie de quelques Considérations sur des Sujets Politiques et Moraux*. Nel febbraio del 1793 si trovò impegnata persino nella formulazione di un piano educativo per il Comitato d'istruzione pubblica, incarico probabilmente affidatole da Paine o da Condorcet⁴. I suoi rapporti col mondo girondino erano però, per lo più, destinati ad una breve durata: molte delle sue conoscenze sarebbero cadute vittime del Terrore nel giugno del 1793.

In Francia, la Wollstonecraft sarebbe rimasta fino al 4 aprile 1795. Ritornò in Inghilterra legata sentimentalmente all'americano Gilbert Imlay, con una bambina di un anno, data alla luce nella primavera del 1794, mentre portava a termine *An Historical and Moral View of the French Revolution*⁵, primo ed unico volume di un lavoro che si ferma alla fine dell'89⁶, senza quindi mai arrivare a confrontarsi direttamente con le violenze giacobine⁷. E' questa l'opera meno nota e

¹ Il progetto iniziale, d'accordo con l'editore Joseph Johnson, era quello di scrivere una serie di lettere con testimonianze dirette dalla scena della rivoluzione. Di questo progetto rimane soltanto una lettera, datata Parigi, 15 febbraio 1793, concepita come introduzione generale, intitolata: *Letter on the Present Character of the French Nation*, ora in *The Works of Mary Wollstonecraft*, voll. 7, a c. di J. Todd e M. Butler, Pickering, London 1989, vol. VI, pp. 443-446. D'ora in poi si userà l'abbreviazione *Works*.

² Cfr. L. Gordon, *Vindication. A Life of Mary Wollstonecraft*, HarperCollins Publishers Inc., New York 2005, p. 183.

³ Ivi, p. 187.

⁴ Questo suo impegno è testimoniato da una lettera che scrisse a Ruth Burrow (Rue Meslée, Paris, February [1st-14th, 1793], in cui si legge: «[...] I think it would be foolish to return when I have been at so much trouble to master a difficulty, when I am just turning the corner, and I am, besides, writing a plan of education for the Committee appointed to consider that subject», J. Todd (a c. di), *The Collected Letters of Mary Wollstonecraft*, Columbia University Press, New York, 2003, p. 221. E' la Todd, in nota a questa lettera, a suggerire che l'invito a scrivere questo piano per l'educazione fosse venuto probabilmente da Paine o da Condorcet, i quali entrambi erano membri della commissione incaricata di stendere la nuova costituzione.

⁵ L'opera è stata ripubblicata in *Works*, cit., vol. VI, edizione alla quale si fa qui riferimento per le citazioni. D'ora in poi, *An Historical and Moral View of the French Revolution* sarà citato in nota con la sigla HMV.

L'opera è disponibile anche su Internet al seguente indirizzo: www.libertyfund.org.

⁶ Gli eventi coperti dall'opera sono: la convocazione degli Stati Generali, la successiva loro trasformazione in Assemblea nazionale, il 14 luglio e la presa della Bastiglia, il 4 agosto con l'abolizione dei privilegi feudali da parte dell'Assemblea nazionale, la dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino, le giornate del 5-6 ottobre del 1789, quando i reali furono riportati da Versailles a Parigi da una folla in preda al malcontento per il rifiuto del re di accogliere i decreti di agosto.

⁷ Il volume uscì in un clima sicuramente molto poco favorevole ad una sua accoglienza positiva e anche questo forse può spiegare perché la Wollstonecraft abbandonò l'idea di continuare l'opera. Nel 1795, quando fu pubblicato, la situazione in Inghilterra per gli amici della Rivoluzione francese era diventata molto pericolosa: molti furono accusati di alto tradimento; ci fu una sospensione dell'*habeas corpus*, furono vietate riunioni pubbliche (cfr. Z. Haraszti, *John Adams and the Prophets of Progress*, Harvard University Press, Boston 1952, p. 185).

studiata della Wollstonecraft⁸; eppure, a ben vedere, e sebbene possa sembrare paradossale data la sua apparente veste storica, forse, anche quella di maggiore interesse da un punto di vista teorico-politico.

An Historical and Moral View of the French Revolution offre —come si cercherà di mostrare— un necessario approfondimento di quel quadro politico normativo che nelle sue linee essenziali usciva già dalle pagine della *Vindication of the Rights of Men* (1790) e della successiva *Vindication of the Rights of Woman* (1792). In quest'opera diviene più che mai chiaro che la difesa della Rivoluzione francese, che l'aveva impegnata fin dalla stesura della prima *Vindication*, non è condotta solo in nome del progresso contro la conservazione, di una concezione democratica ed egualitaria contro una concezione gerarchica della politica e della vita sociale⁹, ma anche, in ultima analisi —come evidenzia già John Adams alla fine del Settecento nelle sue attente e appassionate note di lettura¹⁰ —, di una visione antropologica ottimistica, di stampo utopico, contro una concezione pessimistica di matrice realistica. Fin dalle prime pagine di *An Historical and Moral View* l'autrice insiste sul fatto che non è ad una natura umana corrotta e peccaminosa che si deve ricondurre il male della storia:

We must get entirely clear — scrive la Wollstonecraft — of all the notions drawn from the wild traditions of *original sin*: the eating of the apple, the theft of Prometheus, the opening of Pandora's box, and the other fables, too tedious to enumerate, on which priests have erected their tremendous structures of imposition, to persuade us, that we are naturally inclined to evil [...] (HNV, p. 21).

Dobbiamo liberarci completamente da ogni nozione tratta dalla barbara tradizione del *peccato originale*: il morso della mela, il furto di Prometeo, l'apertura del vaso di Pandora, e le altre favole, che è noioso enumerare, su cui i preti hanno eretto le loro tremende strutture di impostura, per persuaderci che siamo naturalmente inclini al male [...]

⁸ Tra gli studi che affrontano l'analisi di quest'opera si segnalano: J. Rendall, "The grand causes which combine to carry mankind forward": Wollstonecraft, *History and Revolution*, in «Women's Writings», 4, 2 (1997), pp. 155-172; T. Furniss, *Mary Wollstonecraft's French Revolution*, in C. L. Johnson (a c. di), *The Cambridge Companion to Mary Wollstonecraft*, Cambridge University Press, Cambridge 2002; D. I. O'Neill, *Shifting the Scottish Paradigm: The Discourse of Morals and Manners in Mary Wollstonecraft's French Revolution*, «History of Political Thought», 23, n. 1 (2002), pp. 192-228; Id., *The Burke-Wollstonecraft Debate. Savagery, Civilization and Democracy*, The Pennsylvania State University, University Park, PA 2007. Due testi sono a mio avviso fondamentali per l'analisi del pensiero politico della Wollstonecraft in tutte le sue fasi: V. Sapiro, *A Vindication of political Virtue. The Political Theory of Mary Wollstonecraft*, The University of Chicago Press, Chicago 1992 e B. Taylor, *Mary Wollstonecraft and the Feminist Imagination*, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 2003. In italiano sono stati tradotti alcuni stralci di quest'opera sia in G. Vivian (a c. di), *Mary Wollstonecraft. Tempo di rivoluzioni*, Edizioni Spartaco, Santa Maria Capua Vetere (CE) 2004; sia in R. A. Modugno (a c. di), *Mary Wollstonecraft. Scritti sulla rivoluzione francese*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007. Di quest'ultima v. anche R. A. Modugno, *Mary Wollstonecraft. Diritti umani e rivoluzione francese*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002. Si segnala, inoltre, la traduzione integrale francese di *An Historical and Moral View*: M.-O. Bernez (a c. di), *Une Anglaise défend la Révolution française. Réponse à Edmund Burke par Mary Wollstonecraft*, Éditions du C.T.H.S., Paris 2003.

⁹ Su quest'aspetto della disputa tra la Wollstonecraft e Burke, cfr. D. I. O'Neill, *The Wollstonecraft-Burke Debate*, cit.

¹⁰ John Adams lesse *An Historical and Moral View of the French Revolution* una prima volta nel 1796 e una seconda volta a Quincy nel 1812. Il testo della Wollstonecraft risulta uno dei più annotati della sua biblioteca personale. Una prima trascrizione delle note di lettura di Adams è stata prodotta da Zoltan Haraszti, *John Adams and the Prophets of Progress*, cit. L'intera opera in formato elettronico, accompagnata dall'apparato delle trascrizioni è attualmente visibile in rete, grazie al meraviglioso lavoro della Boston Library: <http://www.johnadamslibrary.org>. Sulla prima pagina Adams scrive una nota riassuntiva della sua impressione sull'autrice e sul contenuto dell'opera; vi si legge: «This is a Lady of a masculine masterly Understanding. Her style is nervous and clear often elegant: though sometimes too verbose. With a little Experience in Public affairs and the Reading and Reflection which would result from it, she would have produced a History without the Defects and Blemishes pointed out with too much Severity perhaps and too little Gallantry in the Notes. The Improvement, the Exaltation of the human Character, the Perfectibility of Man, the Perfection of the human Faculties are the divine object which her Enthusiasm beholds in beatific vision. Alas how airy and baseless a fabric! Yet she will not admit of the only means that can accomplish any Part of her ardent Prophecies, Forms of Government, so mixed, combined and ballanced as to restrain the Passions of all orders of Men». Le annotazioni di Adams assumono, in effetti, - come si avrà modo di notare - toni particolarmente polemici proprio nella parte in cui la Wollstonecraft esprime la propria posizione teorica in materia costituzionale (cfr. qui, § 5). E' probabile che Adams sia stato portato a leggere la Wollstonecraft dietro spinta della moglie Abigail Adams, che ne era un'appassionata lettrice e che invano aveva tentato di sensibilizzare il marito sulla questione femminile (cfr. L. Gordon, *Vindication. A Life of Mary Wollstonecraft*, cit., pp. 153-154). Per un confronto tra le posizioni della Wollstonecraft e quelle di John Adams, cfr. D. I. O'Neill, *John Adams versus Mary Wollstonecraft on the French Revolution and Democracy*, «Journal of the History of Ideas», 68, 3 (2007), pp. 451-476. Ho potuto leggere questo articolo solo dopo aver già terminato il presente lavoro.

Il male ha origine da una socializzazione sbagliata e da istituzioni ingiuste, che hanno ostacolato, rallentato, reso difficile e complessa l'affermazione di una società più giusta ed equa, ma che, nella visione ottimistica della Wollstonecraft, a volte sorretta da una speranza d'ispirazione religiosa¹¹, non hanno potuto impedirla quando nel popolo sono penetrati i lumi della conoscenza e della ragione.

Reason has, at last, shown her captivating face, beaming with benevolence; and it will be impossible for the dark hand of despotism again to obscure it's radiance, or the lurking dagger of subordinate tyrants to reach her bosom. The image of God implanted in our nature is now more rapidly expanding; and, as it opens, liberty with maternal wing seems to be soaring to regions far above vulgar annoyance, promising to shelter all mankind (HVM, p. 22)

La ragione ha, finalmente, mostrato il suo volto accattivante, raggianti di benevolenza, e sarà impossibile per la tenebrosa mano del dispotismo oscurare di nuovo i suoi raggi di luce, o per il pugnale in agguato di tiranni di second'ordine colpire il suo petto. L'immagine di Dio impiantata nella nostra natura si sta ora espandendo più rapidamente, e, nel suo diffondersi, la libertà con ala materna sembra innalzarsi verso regioni molto al di sopra della volgare agitazione, promettendo rifugio a tutta l'umanità.

1. La rivoluzione francese nell'orizzonte della civilizzazione

Se l'esperienza del Terrore, che pure visse direttamente e che mise certo alla prova le sue speranze, rimane fuori dal piano dell'opera, è chiaro che il tentativo di spiegare e di dare una collocazione storica e una qualche giustificazione sul piano morale agli atti atroci compiuti dalla rivoluzione nella sua fase giacobina costituisce la vera e principale molla ispiratrice del lavoro. Nella *Prefazione* la Wollstonecraft si dice convinta che per comprendere le vicende francesi sia necessario «*the cool eye of observation*» (HVM, p. 6), più oltre parlerà della necessità di guardarle con un «*philosophical eye*» (HVM, p. 235), di valutarle «*coolly and impartially*» (ivi).

To mark the prominent features of this revolution, requires a mind, not only unsophisticated by old prejudices, and the inveterate habits of degeneracy; but an amelioration of temper, produced by the exercise of the most enlarged principles of humanity (HVM, p. 6).

Per disegnare i tratti preminenti di questa rivoluzione, si richiede non soltanto una mente non adulterata da vecchi pregiudizi e dalle inveterate abitudini della degenerazione, ma quel miglioramento della natura prodotto dall'esercizio dei più estesi principi di umanità.

Una corretta valutazione della rivoluzione richiede la capacità di vedere gli eventi in una prospettiva storica più ampia, anzi, talmente ampia da abbracciare l'intero processo di civilizzazione, perché gli effetti della rivoluzione, così come le sue cause, hanno un orizzonte europeo e non solo francese. Secondo Rendall e O'Neill¹², la Wollstonecraft attinge qui criticamente a quel filone di «storia congetturale» che aveva avuto tra i suoi esponenti, nell'ambito dello *Scottish Enlightenment*, pensatori quali John Millar, Lord Kames e William Robertson¹³, dai quali il processo di *civilization* era stato letto dando uno specifico rilievo alle trasformazioni delle *manners* avvenute nel passaggio dai primi stadi dell'evoluzione umana fino all'età moderna e all'affermazione della società commerciale. Come sottolinea Rendall, il quadro storico tracciato da queste storie filosofiche della civilizzazione non descriveva solo le

¹¹ Per la ricostruzione della dimensione religiosa del pensiero della Wollstonecraft e, in particolare, per le radici del suo ottimismo religioso nella teologia del *Rational Dissent*, cfr. B. Taylor, *Mary Wollstonecraft and the Feminist Imagination*, cit.

¹² J. Rendall, «*The grand causes which combine to carry mankind forward*»: Wollstonecraft, *History and Revolution*, cit.; D. I. O'Neill, *Shifting the Scottish Paradigm: The Discourse of Morals and Manners in Mary Wollstonecraft's French Revolution*, cit.; Id., *The Burke-Wollstonecraft Debate. Savagery, Civilization and Democracy*, cit.

¹³ Il riferimento in particolare è a: John Millar, *Observations concerning the Distinction of Ranks in Society* (1771); Lord Kames, *Sketches of the History of Men* (1774, 1778) e William Robertson, *History of America* (1777, 1817).

principali fasi di trasformazione dell'economia, ma metteva in luce, in ogni stadio o fase storica, le interazioni fra realtà sociale, politica ed economica, ponendo l'accento in particolare sulle trasformazioni delle forme di vita sociale tipiche di ogni epoca, in una prospettiva storico comparativa, ma anche sociologica¹⁴.

Nel ripercorrere il processo di civilizzazione, al pari dei suoi predecessori scozzesi, la Wollstonecraft ne sottolinea alcune tappe fondamentali. Nello stadio selvaggio, quando l'uomo si procura ancora da vivere mediante la caccia, la società umana è costituita da piccoli gruppi in continua guerra tra loro¹⁵. Il passaggio dalla caccia all'agricoltura introduce mutamenti significativi: guardando indietro alla storia dell'uomo, si può constatare, scrive, che «come la ferocia scompariva, il diritto di proprietà diveniva più sacro» (HVM, p. 147). Raggiunta una condizione stanziale, gli uomini hanno cominciato a chiedere sicurezza per la loro persona e la loro proprietà e hanno introdotto la legge. Come il Rousseau del *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, la Wollstonecraft vede storicamente all'origine del diritto un atto di violenza: l'imposizione a tutti di regole da parte dei più potenti e ambiziosi.

When society was first subjugated to laws, probably by the ambition of some, and the desire of safety in all, it was natural for men to be selfish, because they were ignorant how intimately their own comfort was connected with that of others; and it was also very natural, that humanity, rather the effect of feeling than of reason, should have a very limited range. But, when men once see, clear as the light of heaven,—and I hail the glorious day from afar!—that on the general happiness depends their own, reason will give strength to the fluttering wings of passion, and men will “do unto others, what they wish they should do unto them.” (HVM, p. 21)

Quando la società fu per la prima volta sottoposta alle leggi, probabilmente dall'ambizione di alcuni, e dal desiderio generale di sicurezza, fu naturale per gli uomini essere egoisti, perché erano ignoranti di quanto intimamente il loro bene fosse legato a quello degli altri; e fu anche molto naturale, che l'umanità effetto piuttosto del sentimento che della ragione, avesse una portata molto limitata. Ma, dal momento in cui gli uomini hanno visto, chiaro come la luce del paradiso — ed io ho salutato quel giorno glorioso da lontano! — che dalla pubblica felicità dipende la loro propria, la ragione darà forza alle fluttuanti ali della passione, e gli uomini “faranno agli altri, quello che desiderano sia fatto loro”.

Le prime società politiche rivelano un'esigenza di sicurezza spinta da motivazioni egoistiche: gli uomini, la cui ragione è ancora sommersa dall'ignoranza, non riescono a cogliere l'importanza della felicità generale. L'attaccamento alla patria, come l'attaccamento alla famiglia, in questa fase storica, non è dettato che da un sentimento particolaristico. La guerra rimane così un elemento essenziale nel rapporto tra gli stati e tra i gruppi. Il grado di civilizzazione raggiunto dai greci e dai romani, in linea con le posizioni dell'illuminismo scozzese, viene considerato dall'autrice espressione di una civiltà ancora molto imperfetta. Le repubbliche antiche, perennemente in guerra tra loro, tengono a freno il popolo, costituito solo da «bruti addomesticati», «con spettacoli religiosi che si ricordano come il più grande insulto mai rivolto all'intelletto», mantengono le donne «in uno stato di schiavitù», trattandole alla stregua di «animali riproduttivi», e relegano tra gli schiavi una larga fetta della popolazione (HVM, p. 110). Dopo la fine dell'impero romano e la dispersione di quel patrimonio di civiltà che era appartenuto all'antichità, alcune tappe segnano il ritorno sulla strada della civilizzazione: l'affermazione della cultura cavalleresca, il protestantesimo e la rivoluzione scientifica e il ruolo straordinariamente importante acquisito dalla stampa nella diffusione della conoscenza. Nelle società moderne il progresso del commercio, delle arti e della conoscenza ha reso l'uomo più attaccato alla sfera domestica: le passioni inquiete del selvaggio, che ne animavano lo spirito

¹⁴ J. Rendall, “The grand causes which combine to carry mankind forward”: Wollstonecraft, *History and Revolution*, cit., p. 157.

¹⁵ «When in a savage state, without intellectual amusements, or even fields or vineyards to employ them, depending for subsistence on the casual supply of the chase, seem continually to have made war, one with another, or nation with nation; and the booty taken from their enemies formed the principal object of contest, because war was not, like industry, a kind of abridgement of their liberty» (HVM, p. 146).

guerresco, hanno lasciato il posto a passioni calme e a un maggiore desiderio di libertà:

[...] the frictions of art and commerce have given to society the transcendently pleasing polish of urbanity; and thus, by a gradual softening of manners, the complexion of social life has been transformed (HMV, p. 16).

[...] le frizioni dell'arte e del commercio hanno dato alla società la sublime e piacevole finezza dell'urbanità, e, con il graduale addolcimento dei modi di fare, l'apparenza della vita sociale è stata trasformata.

Il progresso raggiunto prima della rivoluzione era però solo parziale: molti erano gli elementi negativi di una socializzazione il cui principale difetto consisteva nell'aver mirato al raffinamento dei costumi e della sensibilità, senza preoccuparsi di operare una profonda riforma sul piano morale. L'esaltazione dell'ideale cavalleresco, presente in tante ricostruzioni della storia della civilizzazione quale origine dell'addolcimento delle maniere e degli stili e di un atteggiamento più attento verso la figura femminile¹⁶, è ripresa con una forte venatura critica dall'autrice della *View*: il cavaliere medievale introduce, sì, un mutamento, ma esso tocca solo le apparenze; i principi di una falsa morale continuano a permettere a pochi individui di costruire la loro felicità sulla sofferenza e lo sfruttamento dei più.

2. "Politeness", ipocrisia e teatralità

Se autori come Kames, Robertson o Hume vedevano nella mutata condizione femminile, nel fatto che le donne fossero ora compagne di conversazione degli uomini, un segno di *civilization*, del raffinamento e dell'addolcimento dei costumi moderni¹⁷, per la Wollstonecraft, proprio la condizione in cui ancora versa il soggetto femminile è un segno dei limiti del progresso raggiunto: «a sottrarre la donna alla *civitas*», infatti, non era «la natura [...] ma la *civilization*, il costume, la tirannia di abitudini tanto tenaci quanto contingenti [...]»¹⁸. Per essere completa la civilizzazione avrebbe dovuto porsi come obiettivo non la *politeness*, quell'attenzione alle regole della cortesia che aveva ridotto la Francia ad una «*nation of women*», ma quella «sincerità di principi» e quella «dignitosa sincerità d'azione» che potevano nascere soltanto dall'affermazione di una morale universalistica, radicata nel principio dell'uguaglianza tra gli uomini. Per la Wollstonecraft, al contrario che per la maggior parte degli autori dello *Scottish Enlightenment*, infatti, *polished* non equivale a *civilized*: la *politeness* non rappresenta di per sé il culmine della civilizzazione¹⁹.

Introducendo una significativa innovazione rispetto allo schema utilizzato dalla maggior parte degli storici scozzesi, la Wollstonecraft non considera il carattere *polished* delle *manners* come indice positivo di civilizzazione; al contrario, la *politeness* è espressione di una sorta di patologia della socialità²⁰. I codici della *politeness*, che nella seconda *Vindication* venivano letti

¹⁶ Su questo punto, cfr. D. I. O'Neill, *The Burke-Wollstonecraft Debate*, cit., p. 235.

¹⁷ Scriveva Hume in *The Rise of Arts and Sciences*: «What better school for manners than the company of virtuous women, where the mutual endeavour to please must insensibly polish the mind, where the example of the female softness and modesty must communicate itself to their admirers, and where the delicacy of that sex puts every one on his guard, lest he give offence by any breach of decency» (D. Hume, *The Philosophical Works of David Hume. Including all the Essays, and exhibiting the more important Alterations and Corrections in the successive Editions by the Author*, 4 voll., Adam Black and William Tait, Edimburgo 1826, vol. 3, p. 151. Copia elettronica disponibile all'indirizzo Internet: <www.libertyfund.org>).

¹⁸ P. Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa. L'età delle rivoluzioni (1789-1848)*, Laterza, Bari 2000, p. 75.

¹⁹ L'unica eccezione nell'ambito dell'illuminismo scozzese è rappresentata da Adam Ferguson, il quale però non contrappone *politeness* a *sincerity* come la Wollstonecraft, ma a *civility*, ovvero a quella virtù politica a quello spirito di dedizione alla repubblica che poteva trovarsi anche nelle repubbliche antiche, ancora non *polished*. Mi ha suggerito questo confronto la conversazione con uno studente, Giacomo Mari, autore di una tesina di primo livello sul *Saggio sulla storia della società civile*, di cui sono stata relatrice. Voglio qui ringraziarlo.

²⁰ «All that could be done by a body of manners, without a soul of morals, to improve mankind, had been tried in France – The result was polished slavery; and such an indoctrinated love of pleasure, as led the majority to search only for enjoyment, till the tone of nature was destroyed» (HMV, p. 147). Quest'idea, di origine rousseauiana, relativa al carattere patologico della socialità aristocratica in quanto fondata su una società fortemente diseguale è condivisa anche da Paine, il quale scrive in *Rights of Man*: «Thittles are like circles drawn by the magician wand, to contract the sphere of man's felicity. He lives immured within the Bastille

in relazione alla questione della donna, alla formazione di una personalità femminile inferma, malaticcia, educata alla subordinazione e all'arte del circuire, nella *View* sono piuttosto inseriti all'interno di un contesto di classe: le regole della cortesia nascono in un quadro di relazioni sociali diseguali e sono funzionali al mantenimento di rapporti di potere, che servono al tempo stesso a mascherare dietro il rispetto delle forme²¹. *Politeness* è, dunque, sinonimo di falsità, di insincerità, di manipolazione, d'inganno, e, in ultima analisi, di ingiustizia e infelicità sociale. Il mondo feudale era governato, secondo la Wollstonecraft, dalla logica dell'apparenza. Con toni che hanno chiare assonanze rousseauiane, l'autrice rintraccia nella società francese pre-rivoluzionaria un tratto diffuso in tutte le manifestazioni della vita: la teatralità²². I francesi sono stati educati a compiere ogni loro gesto per mera vanità²³, «for stage effect» (HMF, p. 25), non deve stupire pertanto che essi manchino di aderenza alla realtà e di buon senso.

Nothing can equal the fondness which the french *suck* in with their milk for public places, particularly the theatre; and this taste, giving the tone to their conduct, has produced so many stage tricks on the grand theatre of the nation, where old principles vamped up with new scenes and decorations, are continually represented. Their national character is, perhaps, more formed by their theatrical amusements, than is generally imagined: they are in reality the schools of vanity. And, after this kind of education, is it surprising, that almost every thing is said and done for stage effect? (ivi).

Niente può eguagliare la passione per i luoghi pubblici, e in particolare per il teatro, che il francese *succhia* con il proprio latte. Questa tendenza, dando il tono alla loro condotta, ha prodotto così tanti numeri teatrali sul grande teatro della nazione, dove vecchi principi improvvisati con nuove scene e adocchi sono continuamente rappresentati. Il loro carattere nazionale è, forse, più formato dai loro passatempi teatrali di quanto si immagini generalmente: essi sono in realtà scuole di vanità. Dopo questo tipo di educazione, sorprende, forse, che quasi qualsiasi cosa sia detta e fatta per fare un colpo di teatro?

La continua attenzione all'apparire ha non solo reso difficile distinguere realtà e finzione, ma ha anche distrutto le basi sociali della fiducia e della solidarietà: la società aristocratica, fondata sulla disegualianza e sull'asservimento di una larga parte della popolazione, è una società del sospetto e del segreto, in cui vige una sensibilità distorta incapace di coltivare sentimenti di reale umanità. Le patologie della storia francese hanno come principali responsabili quelle stesse forze che Burke aveva all'opposto individuato quali fondamento necessario del processo di civilizzazione²⁴: la chiesa²⁵ e l'aristocrazia. Nell'attaccare frontalmente questi due corpi

of a word, and surveys at a distance the envied life of man». (cit. in T. Casadei, Sovranità popolare e «costituzionalismo progressivo» in Thomas Paine, in S. Simonetta (a c. di), *Potere sovrano: simboli, limiti, abusi*, Il Mulino, Bologna 2003, p. 145; v. ivi anche il commento di Casadei).

²¹ Per l'importanza di questo tema nell'opera della Wollstonecraft e la vicinanza con il pensiero del futuro marito, William Godwin, cfr. J. Davidson, «*Professed Enemies of Politeness*»: Sincerity and the Problem of Gender in Godwin's *Enquiry concerning Political Justice and Wollstonecraft's Vindication of the Rights of Woman*, «Studies in Romanticism», Vol. 39 (Winter 2000), pp. 599-615 (il materiale contenuto in questo articolo è ripreso in J. Davidson, *Hypocrisy and the politics of politeness. Manners and Morals from Locke to Austen*, Cambridge University Press, 2004, cap. III).

²² Cfr. T. Furniss, *Mary Wollstonecraft's French Revolution*, cit., p. 70.

²³ Se Burke vedeva nella *hubris* rivoluzionaria una manifestazione del peccato di vanità, la Wollstonecraft – come sottolinea O'Neill – inverte l'accusa: la vanità è un portato della società aristocratica della quale la società rivoluzionaria francese tenta di liberarsi per poter raggiungere un più elevato grado di civilizzazione (cfr. D. I. O'Neill, *The Burke-Wollstonecraft Debate*, cit., p. 230).

²⁴ La caratteristica peculiare della ricostruzione del processo di civilizzazione proposta da Burke – come ha sottolineato Pocock – consiste nell'evidenziare che, distruggendo la nobiltà e la religione, si distrugge la civiltà stessa. Scrive Pocock: «He [Burke] insists that commerce can flourish only under the protection of manners, and that manners require the pre-eminence of religion and nobility, the natural protectors of society» (J. G. A. Pocock, *The Political Economy of Burke's Analysis of the French Revolution*, in Id., *Virtue, Commerce and History*, Cambridge University Press, Cambridge 2002 (I 1985), p. 199). Lo scontro Burke-Wollstonecraft è, dunque, anche tra due diverse concezioni della civilizzazione: per Burke la civiltà o è aristocratica e gerarchica o non è; per la Wollstonecraft civilizzazione significa, invece, abbattimento di tutte le gerarchie e affermazione completa e piena della democrazia. Questa interpretazione è alla base del lavoro di D. I. O'Neill, *The Burke-Wollstonecraft Debate*, cit.

²⁵ Si sofferma sulla critica che la Wollstonecraft muove al clero e alle istituzioni ecclesiastiche nella *View*, la tesi di S. M. Morgan, *Aspects of Mary Wollstonecraft's Religious Thought*, Degree of Master of Arts, The University of Waikato, 2007, cap. IV: <<http://adt.waikato.ac.nz/uploads/approved/adt-uow20070228.092833/public/02whole.pdf>>

sociali, che – scrive – considerano il popolo «come l'erba sulla terra, necessaria quale rivestimento della natura, ma adatta soltanto ad essere calpestata con i piedi» (VMH, p. 61), la Wollstonecraft muove direttamente contro il potere del pregiudizio, la logica della deferenza e della subalternità, in nome di un rispetto di sé, che diviene presupposto necessario al successo di una reale civilizzazione, di una civilizzazione che non tocchi solo le forme della socialità, ma, attraverso la scoperta della vera morale, conduca a relazioni giuste.

La civilizzazione ha prodotto nella società francese conseguenze così discutibili, secondo l'autrice, che, se si mette a confronto il «catalogo dei vizi dell'uomo in uno stato selvaggio» con quello dell'uomo civilizzato, il primo «è un angelo, se paragonato al *villano raffinato* della vita artificiale» (cap. IV, §179). Gli orrori rivoluzionari trovano origine e giustificazione nella degenerazione del carattere dei francesi, degenerazione dovuta ai mali prodotti dal regime feudale. Con frasi che ricordano la giustificazione del diritto di resistenza contenuta nel *Second Treatise of Government* di John Locke, per il richiamo alla presenza di una ingiustizia diffusa e prolungata quale condizione necessaria che legittima il ricorso alla violenza contro l'oppressione di chi governa, la Wollstonecraft scrive in *An Historical and moral view of the French Revolution*:

[...] it is necessary to observe, that, if the degeneracy of the higher orders of society be such, that no remedy less fraught with horror can effect a radical cure; and if enjoying the fruits of usurpation, they domineer over the weak, and check by all the means in their power every humane effort, to draw man out of the state of degradation, into which the inequality of fortune has sunk him; the people are justified in having recourse to coercion, to repel coercion. And, further, if it can be ascertained, that the silent sufferings of the citizens of the world under the iron feet of oppression are greater, though less obvious, than the calamities produced by such violent convulsions as have happened in France; which, like hurricanes whirling over the face of nature, strip off all it's blooming graces; it may be politically just, to pursue such measures as were taken by that regenerating country, and at once root out those deleterious plants, which poison the better half of human happiness. [...] The rich have for ages tyrannized over the poor, teaching them how to act when possessed of power, and now must feel the consequence. People are rendered ferocious by misery; and misanthropy is ever the offspring of discontent. Let not then the happiness of one half of mankind be built on the misery of the other, and humanity will take place of charity, and all the ostentatious virtues of an universal aristocracy. How, in fact, can we expect to see men live together like brothers, when we only see master and servant in society? (HMH, p. 46).

[...] è necessario osservare che, se la degenerazione degli ordini superiori della società è tale che nessun rimedio meno carico di orrore può effettuare una cura radicale, e se, godendo dei frutti dell'usurpazione essi spadroneggiano sul debole, e controllano con tutti i mezzi in loro potere ogni sforzo umano di portare l'uomo fuori dallo stato di degradazione nel quale l'ineguaglianza della fortuna l'ha fatto sprofondare, il popolo è giustificato nel ricorrere alla forza per respingere la forza. D'altra parte, se si può provare che le sofferenze silenziose dei cittadini del mondo sotto il piede di ferro dell'oppressione sono maggiori, sebbene meno evidenti, delle calamità prodotte dai violenti sconvolgimenti avvenuti in Francia, che quali uragani turbinanti sulla faccia della natura hanno strappato via tutte le sue grazie fiorite; può essere politicamente giusto far seguito a tutte le misure prese da quella nazione per rigenerarsi, e al tempo stesso sradicare quelle piante nocive, che avvelenano la parte migliore della felicità umana. [...] I ricchi hanno per secoli tirannizzato i poveri, insegnando loro come agire quando si è in possesso del potere, e adesso devono subire le conseguenze. Il popolo è reso feroce dalla miseria, e la misantropia è sempre figlia del malcontento. Fate in modo che la felicità di una metà del genere umano non sia costruita sulla miseria dell'altra metà, e l'umanità prenderà il posto della carità, e di tutte le ostentate virtù dell'aristocrazia. Come possiamo attenderci, infatti, che gli uomini vivano insieme come fratelli, quando nella società si vedono solo padroni e servi?

Se la rivoluzione appare legittimata dalle ingiustizie subite dal popolo francese durante *l'ancien*

régime, la forma specifica assunta dalla violenza rivoluzionaria, con i suoi attacchi ciechi e spesso brutali, trova nelle pagine della Wollstonecraft un'ulteriore giustificazione psicologica che rimanda al tipo di personalità creato dalla società aristocratica. Il sentimento di umanità richiede un'educazione all'uso della ragione e al rispetto dell'altro, laddove essa manca, come nel sistema feudale, ne risulta un tipo umano debole ed emotivamente instabile, capace di un sentimentalismo artificiale, ma altrettanto incline a reagire con atti esasperati e brutali. La capacità dei francesi di passare rapidamente dal teatro allo spettacolo della ghigliottina viene spiegata dalla Wollstonecraft ricorrendo ad un'analisi coincidente con quella dei meccanismi psicologici patologici del c.d. sesso debole: costretto in una condizione di subordinazione e abituato a fingere una sensibilità esasperata, il carattere femminile risultava pronto a gesti della più crudele e inaspettata violenza verso la propria servitù (cfr. HMV, pp. 125-126)²⁶.

3. Rispetto di sé

One principal of action is sufficient—Respect thyself [...]. Yet, how can a man respect himself; and if not, how believe in the existence of virtue; when he is practising the daily shifts, which do not come under the cognisance of the law, in order to obtain a respectable situation in life? It seems, in fact, to be the business of a civilized man, to harden his heart, that on it he may sharpen the wit; which, assuming the appellation of sagacity, or cunning, in different characters, is only a proof, that the head is clear, because the heart is cold (HMV, p. 22).

Un principio d'azione è sufficiente: rispetta te stesso [...]. E, tuttavia, come può un uomo rispettare se stesso e credere nell'esistenza della virtù, quando, per ottenere una condizione di vita rispettabile, vive di quegli espedienti quotidiani che non sono necessari sotto la conoscenza della legge? Sembra infatti che sia affare dell'uomo civilizzato indurire il suo cuore, in modo che ad esso possa affilare la sua arguzia, la quale, assumendo l'appellativo di sagacia, o scaltrezza, in differenti caratteri, è solo una prova che la testa è lucida, perché il cuore è freddo.

Il rispetto di sé di cui parla qui la Wollstonecraft sembra potersi avvicinare all'*amour de soi* di Rousseau: esso non ha bisogno dello sguardo dell'altro, non dipende dall'opinione altrui, presuppone anzi una presa di distanza dalla preoccupazione dell'approvazione degli altri:

[...] it is not sufficient to view ourselves as we suppose that we are viewed by others. [...] We should rather endeavour – scriveva in the *Vindication of the Rights of Woman* – to view ourselves as we suppose that Being views us who seeth each thought ripen into action, and whose judgment never swerves from the eternal rule of right²⁷.

[...] non è sufficiente vedere noi stesse come pensiamo che gli altri ci vedano [...] Dovremmo piuttosto vederci come supponiamo ci veda quell'Essere che vede le intenzioni maturare in azione, e il cui giudizio mai si allontana dall'eterna regola della giusto.

Non dell'occhio degli altri ci si deve fidare nel giudicare se stessi – insiste la Wollstonecraft ripetutamente nei suoi scritti –, ma solo dello sguardo di Dio. Fidarsi soltanto dell'occhio di Dio

²⁶ Nella prima *Vindication*, in polemica con il ritratto delle donne aristocratiche tracciato da Burke, aveva scritto: «Where is the dignity, the infallibility of sensibility, in the fair ladies, whom, if the voice of rumour is to be credited, the captive negroes curse in all the agony of bodily pain, for the unheard of tortures they invent? It is probable that some of them, after the sight of a flagellation, compose their ruffled spirits and exercise their *tender feelings* by the perusal of the last imported novel.—How true these tears are to nature, I leave you to determine. But these ladies may have read your Enquiry concerning the origin of our ideas of the Sublime and Beautiful, and, convinced by your arguments, may have laboured to be pretty, by counterfeiting weakness» (M. Wollstonecraft, *Vindication of the Rights of Men* (1790), in Ead., *Works*, cit., vol. V, p. 45.). Sottolinea con efficacia questo punto D. I. O'Neill, *The Burke-Wollstonecraft Debate*, cit., in particolare, p. 171 e p. 249.

²⁷ M. Wollstonecraft, *Vindication of the Rights of Woman*, in Ead., *Works*, cit., vol. V, p. 205. Riprendo qui, con lievi modifiche, alcuni stralci dal mio *I rischi del materno. Pensiero politico femminista e critica del patriarcato tra Sette e Ottocento*, Methexis-Plus, Pisa 2004, cap. II.

e non di quello della società vuol dire interiorizzare l'autorità e, per la Wollstonecraft come per Rousseau, svelare l'abisso esistente tra morale e *manners*, tra convenzioni sociali e regole di convenienza: la morale, infatti, avanza principi universali, mentre i costumi non possono fare altro che registrare i pregiudizi di una determinata società ed epoca storica:

It is time – si legge nella seconda *Vindication* – to separate unchangeable morals from local manners²⁸.

È tempo di separare la morale immutabile dalle convenzioni sociali locali.

La filosofia morale scozzese di Adam Smith, alla quale la Wollstonecraft fa riferimento, aveva individuato nel bisogno di riconoscimento e d'approvazione da parte dell'altro un freno morale, che consentiva all'individuo di controllare le passioni ricercandone un grado medio accettabile per la società. La Wollstonecraft, tuttavia, come prima di lei Rousseau²⁹, era consapevole che qualsiasi progetto critico verso i valori e i pregiudizi socialmente diffusi doveva presupporre la possibilità di collocarsi in un punto di vista più alto di quello raggiungibile dall'uomo medio smithiano. A Mary, la protagonista del suo primo romanzo, la Wollstonecraft affida queste parole:

My conscience does not smite me, and that Being who is greater than the internal monitor, may approve of what the world condemns [...]³⁰

La mia coscienza non mi biasima, e quell'Essere che è superiore al nostro monitor interiore, può approvare ciò che il mondo condanna [...].

Il giudizio della coscienza e di Dio è più cogente del giudizio dell'osservatore imparziale smithiano, cui si allude attraverso l'espressione «internal monitor». L'interiorizzazione dell'autorità consente alla Wollstonecraft di sottrarre il soggetto alla dinamica di quelle passioni centripete che nella società aristocratica lo condannano ad una vita superflua, fondata su falsi bisogni; e insieme le permette di avanzare una visione critica della società e della filosofia politica del tempo. Per la Wollstonecraft, come per Rousseau, l'indipendenza dall'approvazione altrui avrebbe avuto come riflesso non un aumento della distanza sociale tra gli individui, bensì una sua riduzione, in virtù del venir meno di quella distorsione dei rapporti sociali che derivava, nelle società gerarchiche e aristocratiche, dal fatto di non poter mai disgiungere l'orientamento della propria condotta da una preoccupazione per il riconoscimento del proprio status.

4. *Dallo specchio al libro*

Nel suo primo romanzo, *Mary, a Fiction* (1788), la Wollstonecraft così descrive il percorso intellettuale e morale della protagonista:

As she learned to read, she perused with avidity every book that came in her way. Neglected in every respect, and left to the operations of her own mind, she considered every thing that came under her inspection and *learn to think*³¹.

²⁸ Ivi, p. 114.

²⁹ Nella *Nuova Eloisa* Giulia scrive a Saint-Preux: «Spesso le virtù private sono tanto più sublimi in quanto non aspirano all'approvazione altrui, ma unicamente alla buona testimonianza propria; la coscienza del giusto gli vale quanto le lodi dell'universo. Quindi sentirai che la grandezza dell'uomo appartiene a qualsiasi stato, e che nessuno può essere felice se non gode della propria stima; [...]» (J. J. Rousseau, *Giulia o la nuova Eloisa*, introduzione e commento di E. Pulcini, BUR, Milano 1992, lettera XI, p. 239).

³⁰ M. Wollstonecraft, *Mary, a Fiction*, in Ead., *Works*, cit. p. 47. Corsivo mio.

³¹ Ivi, p. 4.

Come imparò a leggere, studiò attentamente e con avidità ogni libro che incontrò sulla sua strada. Trascurata sotto ogni punto di vista, e lasciata sotto l'influenza della propria mente, considerò ogni cosa che venne sotto il suo esame e imparò a pensare.

All'identità eterodiretta formatasi attraverso lo specchio, che nello stesso romanzo è incarnata dalla madre di Mary, Elyza, la Wollstonecraft contrappone un soggetto autonomo che impara a pensare anche grazie a quell'esercizio solitario della mente che è la lettura. L'importanza della stampa come strumento essenziale non solo alla diffusione della conoscenza, ma anche ad una vera e propria trasformazione della soggettività ritorna tra i temi di *An Historical and Moral View of the French Revolution*, avvicinandolo all'*Esquisse* di Condorcet³². Un pensatore che la Wollstonecraft ebbe forse modo di frequentare solo per pochissimo tempo durante il suo soggiorno a Parigi, ma al quale è senz'altro legata da una profonda affinità ideale. Comune ad entrambi è il desiderio di affermare che il filo rosso riconoscibile nella storia, al di là delle contraddizioni e degli apparenti momenti di regresso, conduce a una maggiore giustizia, libertà ed eguaglianza economica, sociale e di genere; condivisa è la preoccupazione che al progresso tecnico e scientifico, pure essenziale, si accompagni un necessario progresso morale; coincidente l'analisi che attribuisce i mali sociali all'ignoranza, a una ancora carente diffusione della conoscenza, più che a difetti originari della natura umana. «Solo insegnando agli uomini fin da giovani a pensare, – scrive la Wollstonecraft – essi saranno capaci di ottenere la libertà [...]» (HMF, p. 117). Le ingiustizie dei passati regimi sono state possibili anche in virtù del fatto che i governi potevano sottrarsi al giudizio del popolo e trattarlo come mero mezzo per i loro fini:

When learning was confined to a small number of the citizens of a state, and the investigation of its privileges was left to a number still smaller, governments seem to have acted, as if the people were formed only for them; and, ingeniously confounding their rights with metaphysical jargon, the luxurious grandeur of individuals has been supported by the misery of the bulk of their fellow creatures, and ambition gorged by the butchery of millions of innocent victims (HMF, p. 17).

Quando, in uno stato, l'apprendimento era confinato a un piccolo numero di cittadini, e l'esame dei suoi privilegi era lasciato ad un numero di persone persino più piccolo, i governi sembrano aver agito come se il popolo fosse formato solo per loro. Confondendo in modo ingegnoso i loro diritti con un gergo metafisico, la grandezza lussuosa degli individui è stata mantenuta dalla miseria della massa degli altri esseri umani e l'ambizione rimpinzata dal macello di milioni di vittime innocenti.

In seguito alla diffusione della conoscenza, per coloro che governano è diventato impossibile ignorare totalmente le regole della giustizia e astenersi dal «mettere almeno una vernice di moralità sulle loro azioni» (HMF, p. 112).

Nell'abbattimento di vecchi pregiudizi e superstizioni e, contemporaneamente, nell'affermazione dei principi che animano la rivoluzione francese, e nei quali la Wollstonecraft continua a riconoscersi, nonostante le degenerazioni del Terrore giacobino, un ruolo di primo piano viene attribuito alle idee di Locke, Turgot, Voltaire e Rousseau, idee che grazie alla stampa si erano velocemente diffuse in tutta la società francese: «In Francia, invero, le nuove opinioni volano di bocca in bocca con una velocità elettrica [...]» (HMF, p. 19). Attraverso queste idee, il popolo (attore positivo che la Wollstonecraft contrappone alla corte, all'aristocrazia e al clero³³) aveva appreso il linguaggio dei diritti e aveva cominciato a

³² Un accenno ad una possibile influenza dell'*Esquisse* di Condorcet sulla Wollstonecraft si trova in G. Dart, *Robespierre and English Romanticism*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, p. 121.

³³ Nell'affrontare il racconto degli eventi del 5-6 ottobre 1789, la Wollstonecraft assume qui una posizione diversa da quella presente nella *Vindication of the rights of men*, dove aveva tentato di difendere l'evento dalla lettura critica di Burke. Qui – come sottolinea Furniss – l'autrice sembra riprendere la descrizione burkiana, cercando tuttavia di sostenere che colpevoli di tali atti furono «a set of monsters, distinct from the people» (HMF, 206) (cfr. T. Furniss, *Mary's Wollstonecraft French Revolution*, cit., p. 72. Quando il popolo pare allontanarsi da un comportamento virtuoso, la causa di ciò viene rintracciata nel suo essere stato

ragionare di politica. Il fermento intellettuale positivo che la rivoluzione ha suscitato è emblematicamente rappresentato dalla grande piazza parigina di Palais Royale, centro di raccolta dei cittadini, che vi si riunivano per pronunciare discorsi, leggere *pamphlet* sui benefici della libertà e i mali dell'oppressione (cfr. H MV, p. 76). Abbandonati i toni critici con cui si era rivolta a Rousseau nella seconda *Vindication*, la Wollstonecraft scrive in *An Historical and Moral View*:

The Social Contract of Rousseau, and his admirable work on *the* origin of *the* inequalities amongst mankind, had been in *the* hands of all France, and admired by many, who could not enter into *the* depth of *the* reasoning. In short, *they* were learned by heart, by those whose heads could not comprehend *the* chain of argument, though *they* were sufficiently clear to seize *the* prominent ideas, and act up to *their* conviction (H MV, p. 61).

Il *Contratto sociale* di Rousseau, e il suo ammirevole lavoro sull'ineguaglianza tra gli uomini, sono stati tra le mani dei francesi, e sono stati ammirati da molti che non erano in grado di penetrare la profondità del suo ragionamento. In breve, furono appresi a memoria, da quelle menti che non potevano comprendere la catena del suo argomento, sebbene fossero sufficientemente lucide da coglierne le idee principali, e da agire in accordo con le loro convinzioni.

E' grazie alla diffusione delle idee dei *philosophes*, e in particolare di Rousseau, che una ristretta élite all'interno della società francese, anche prima della rivoluzione, è riuscita, secondo l'autrice, a scoprire l'arte di vivere bene: ne sono un esempio quelle famiglie in cui nuovi sentimenti di affetto sincero sembrano fluire grazie a un raggiunto rispetto reciproco tra i coniugi. La Wollstonecraft così le descrive:

The *husband and wife*, if not lovers, were the civilest friends *and* the tenderest parents in the world—the only parents, perhaps, who really treated their children like friends; *and* the most affable masters *and* mistresses. Mothers were also to be found, who, after suckling their children, paid a degree of attention to their education, not thought compatible with the levity of character attributed to them; whilst they acquired a portion of taste *and* knowledge rarely to be found in the women of other countries. Their hospitable boards were constantly open to relations *and* acquaintance, who, without the formality of an invitation, enjoyed there cheerfulness free from restraint; whilst more select circles closed the evening, by discussing literary subjects. In the summer, when they retired to their mansion houses, they spread gladness around, *and* partook of the amusements of the peasantry, whom they visited with paternal solicitude (H MV, pp. 147-148).

Marito e moglie, se non amanti, erano i più civili amici e i più teneri genitori al mondo — gli unici genitori, forse, che trattarono realmente i loro figli come amici—; e i padroni e le padrone più affabili. Si potevano trovare anche madri che, dopo aver allattato i loro bambini, prestavano un'attenzione alla loro educazione che non era ritenuta compatibile con la leggerezza di carattere attribuita loro, mentre acquisivano una parte di quel garbo e di quella conoscenza che raramente si trovano nelle donne di altri paesi. Le loro tavole ospitali erano costantemente aperte agli amici e alle conoscenze, che, senza la formalità di un invito, vi godevano di un buon umore libero da ogni riserbo, mentre un circolo più ristretto di persone chiudeva la serata, discutendo di argomenti letterari. In estate, quando si ritiravano nelle loro dimore di campagna, diffondevano intorno gioia, e condividevano i passatempi dei contadini, cui facevano visita con paterna sollecitudine.

Questo idillico quadretto di vita domestica richiama alla mente la comunità di Clarens disegnata dalla penna di Rousseau, quel Rousseau che qui si legge aver insegnato alle donne francesi un'attenzione scrupolosa per la pulizia personale, una «civetteria» (*coquetry*) più piacevole e più naturale e una certa delicatezza di sentimenti (cfr. H MV, p. 148). L'immagine della donna francese e della felicità familiare che qui la Wollstonecraft descrive, tuttavia, poteva esserle

contagiato dai mali che la corte e l'aristocrazia hanno diffuso nel paese.

stata suggerita anche dalla conoscenza di Madame de Roland, appassionata discepola del ginevrino, dalla quale la lettura della *Nouvelle Héloïse* pare sia stata vissuta come un'esperienza di illuminazione e conversione³⁴.

5. L'esempio americano

America fortunately found herself in a situation very different from all the rest of the world; for she had it in her power to lay the first stones of her government, when *reason* was venturing to canvass prejudice. Availing herself of the degree of civilization of the world, she has not retained those customs, which were only the expedients of barbarism; or thought that constitutions formed by chance, and continually patched up, were superiour to the *plans of reason*, at liberty to profit by experience (HMY, p. 20).

L'America si è trovata fortunatamente in una situazione molto diversa da quella del resto del mondo, perché esse ha avuto in suo potere la posa delle prime pietre del suo governo, nel momento in cui la ragione si avventurava ad esaminare il pregiudizio. Avvantaggiandosi del grado di civilizzazione del mondo, non ha mantenuto quei costumi che erano solo espedienti della barbarie, né ha pensato che le costituzioni frutto del caso, e continuamente rabberciate, fossero superiori ai piani di una ragione libera di profittare dell'esperienza.

Nella narrazione delle vicende dell'89, la Wollstonecraft, coinvolta come Paine nel triangolo tra America, Francia e Inghilterra, mantiene costantemente presente il confronto con gli Stati Uniti. Agisce potentemente su di lei, come su molti degli intellettuali cui era stata fin a quel momento vicina, da Price a Priestley, il mito dell'eccezionalismo americano: l'esperimento costituzionale americano ha un vantaggio; gli americani come dirà Tocqueville sono nati liberi e uguali, non hanno avuto bisogno di abbattere le vecchie strutture feudali. Un mito probabilmente nutrito nel periodo della stesura della *View* anche dalla relazione con l'americano Gilbert Imlay³⁵, e comunque ancora presente nelle *Letters written during a short residence in Sweden, Norway and Denmark* (1796). Un'immagine idealizzata che doveva andarsi a incrinare nel suo ultimo romanzo incompiuto, *Maria, or the Wrongs of Woman*, nel quale si legge che l'America ha trasformato la sua originaria passione per l'indipendenza in una spinta sfrenata alla speculazione commerciale, che ha mutato il paese nella terra «di un'aristocrazia volgare, seduta sui suoi sacchi di dollari»³⁶.

In *An Historical e Moral View of the French Revolution* non è al costituzionalismo inglese che guarda quando si tratta di proporre un modello ideale, ma all'esperienza costituzionale americana. Non è mutata qui, rispetto alla prima *Vindication*, la valutazione negativa della costituzione prescrittiva inglese; rimane fermo per lei il diritto del popolo di darsi una costituzione e di rinnovarla ad ogni generazione:

³⁴ Cfr. M. Seidman Trouille, *Sexual Politics in the Enlightenment. Women Writers Read Rousseau*, State University of New York Press, Albany 1997, p. 168. Scrive la Trouille: «In her quest for happiness through companionate marriage and motherhood, Manon seemed to take Julie as her model by accepting as her husband and erudite and austere man twenty years senior. During their six-years stay at Le Clos, Roland's modest country estate, she took great pleasure in emulating the sober domestic virtues embodied in Julie's life at Clarens. Like Wolmars, she viewed rural life as the privileged locus of happiness and virtue. During her peaceful retreat at Le Clos, which she affectionately referred to as "mon Ermitage", she conscientiously fulfilled her role as wife and mother educating her daughter (whom she dutifully nursed in infancy), running her household, serving as doctor and benefactress to the local peasants, and overseeing the farm work when her husband was away on his frequent tour as regional inspector of manufactures» (ivi, p. 168). Madame Roland finì sulla ghigliottina nel 1993.

³⁵ Gilbert Imlay era un sedicente capitano della Rivoluzione americana, all'epoca della Rivoluzione francese coinvolto in un giro di speculazioni tra Europa e Stati Uniti. Quando conobbe la Wollstonecraft era impegnato nella stesura del romanzo epistolare *The Emigrants* (1793), dopo che un anno prima aveva dato alle stampe il suo *A Topographical Description of the Western Territory of North America* – entrambe opere rivolte ad un pubblico inglese, pensate come una sorta di guida utile a coloro che volessero emigrare negli Stati Uniti. Verhoeven e Gilroy nell'introduzione a *The Emigrants* scrivono che l'opera "aspirava ad essere considerata un romanzo giacobino: un documento del movimento rivoluzionario transatlantico" (W. M. Verhoeven e A. Gilroy, *Introduction*, in G. Imlay, *The Emigrants*, Penguin Books, London 1998, p. X).

³⁶ M. Wollstonecraft, *The Wrongs of Woman, or Maria*, in Ead., *Works*, cit., vol. I, p. 102

What [...] is to hinder man, at each epoch of civilization, from making a stand, and new modelling the materials, that have been hastily thrown into a rude mass, which time alone has consolidated and rendered venerable? (HMF, pp. 20-21)

Che cosa impedirà all'uomo, in ogni epoca di civilizzazione, di prendere posizione e modellare di nuovo quei materiali, rapidamente gettati in una rude massa, che soltanto il tempo ha consolidato e reso venerabile?

La legge prodotta da una civilizzazione imperfetta e incompiuta, frutto di una società divisa da profonde disuguaglianze e da una mancanza di spirito pubblico, aveva dato vita ad una serie di pregiudizi che non si doveva avere il timore di abbattere nella convinzione che la loro antichità costituisse un crisma di sacralità e che fosse sacrilego spogliarli delle loro «vesti gotiche» (HMF, p. 111). Gli argomenti in base ai quali la Wollstonecraft giustifica il potere di revisione costituzionale esprimono una posizione molto vicina a quella di uno dei suoi mentori, Joseph Priestley³⁷: gli uomini devono imparare attraverso l'esperienza e il succedersi di prove e fallimenti³⁸. Riconosciuti i limiti della ragione e della conoscenza umana, e le vie per le quali esse procedono, era sbagliato – come scriveva Priestley – «persistere nell'assurda massima di lasciare che una precedente generazione dettasse legge alla successiva, il che, considerato che la follia non è altro che un grado minore di saggezza, poteva ritenersi equivalente a lasciare che il folle educasse il saggio»³⁹. La saggezza di una costituzione doveva misurarsi dal grado in cui essa lasciava spazio alle riforme. La stessa fiducia nell'esperimento e nell'innovazione e le stesse perplessità circa l'affidarsi completamente al passato erano state espresse anche da Paine:

We live to improve, or we live in vain— avrebbe scritto quest'ultimo nel 1791 –; and therefore we admit of no maxims of government or policy on the mere score of antiquity, or other men's authority, the *old* Whigs or the *new*⁴⁰

Si vive per migliorare, oppure si vive inutilmente, quindi non si accetti alcuna massima politica o di governo sulla semplice base della sua antichità, o dell'autorità di altri uomini, siano essi i *nuovi* o i *vecchi* Whigs

Tra i pregiudizi di cui era necessario liberarsi, secondo l'autrice della *View*, v'era l'idea che «un re non possa commettere errori, che la sua persona rimanga sempre e comunque sacra»; che «l'obbedienza ai genitori debba andare un briciolo oltre la deferenza dovuta alla ragione, e fortificata dall'affetto»; che «sia giusto privare una donna di tutti i diritti che spettano a un cittadino, per non dire del fatto di trattarla come un paria della società, perché il suo cuore in rivolta, per trovare conforto in un cuore più congeniale e umano, la allontana da un uomo, che – marito solo di nome e in virtù del potere tirannico che esercita su di lei e sulla sua proprietà – lei non può amare né rispettare» (HMF, p. 111).

L'idea della fondazione di un ordine politico nuovo e l'introduzione di un «power of altering» pacificamente la costituzione, affermata dagli americani, erano un'eredità alla quale i francesi si erano giustamente richiamati; bene avevano fatto anche a imitare gli americani stilando quella carta dei diritti dell'uomo e del cittadino di cui la Wollstonecraft riconosce la matrice lockeiana⁴¹ e alla quale dedica parole entusiastiche.

³⁷ Riprendo qui alcune considerazioni sviluppate in B. Casalini, *Nei limiti del compasso. Locke e le origini della cultura politica e costituzionale americana*, Mimesis, Milano 2002, pp. 70-71.

³⁸ L'idea che – come scrive Priestley – «Evils always leads to good and imperfect to perfect» (J. Priestley, *Essay on First Principles* (1771), Cambridge University Press, Cambridge 1993, p. 112) è anch'essa condivisa dalla Wollstonecraft; sul male come motore dell'azione nei suoi scritti, cfr. B. Taylor, *Mary Wollstonecraft and the Feminist Imagination*, cit., p. 203-204.

³⁹ J. Priestley, *An Essay on the First Principles of Government*, cit, p. 114.

⁴⁰ T. Paine, *Address and Declaration* (1791), Id., *The Complete Writings of Thomas Paine*, a c. di P. S. Foner, Citadel Press, New York 1945, p. 536. Sull'importanza dell'innovazione costituzionale in Paine, v.: J. Fruchtman, Jr., *Thomas Paine and the Religion of Nature*, The John Hopkins University Press, Baltimore-London 1993, pp. 143-7 e T. Casadei, *Sovranità popolare e «costituzionalismo progressivo»*, cit.

⁴¹ «Locke, following the track of these bold thinkers, recommended in a more methodical manner religious toleration, and analyzed the principles of civil liberty; for in his definition of liberty we find the elements of *The Declaration of the Rights of Man*, which, in

The foundation of liberty was laid in the declaration of rights; the first three articles of which contain the great principles of natural, political, and civil liberty.—First, that *men are born*, and always continue, free, and equal in respect to their rights:—civil distinctions, therefore, can be founded only on public utility. Secondly, the end of all political associations is the preservation of the natural and imprescriptible rights of man: which rights *are*—liberty, property, security, and resistance of oppression. Thirdly, the nation is the source of all sovereignty: no body of *men*, no individual, can then be entitled to any authority, which is not derived from it. The first article, establishing the equality of man, strikes at the root of all useless distinctions:—the second, securing his rights against oppression, maintains his dignity:—and the third, acknowledging the sovereignty of the nation, confirms the authority of the people. (HMV, p. 162).

Il fondamento della libertà fu posto nella dichiarazione dei diritti, il primo dei tre articoli della quale contiene i grandi principi della libertà naturale, politica e civile. In primo luogo, che gli uomini sono nati, e sempre saranno, liberi e uguali per quanto riguarda i loro diritti: *le distinzioni civili, quindi, possono fondarsi solo sulla pubblica utilità*. In secondo luogo, il fine delle associazioni politiche è la conservazione dei naturali e imprescindibili diritti dell'uomo, che sono: la libertà, la proprietà, la sicurezza e *la resistenza all'oppressione*. In terzo luogo, la nazione è la fonte di ogni sovranità; nessun corpo di uomini né alcun individuo possono aver titolo ad una qualsiasi autorità che non sia derivata da essa. Il primo articolo stabilisce l'eguaglianza degli uomini, e *colpisce alla radice di ogni inutile distinzione*, il secondo, assicurando il diritto contro l'oppressione salvaguarda la dignità dell'uomo; e il terzo, riconoscendo la sovranità della nazione, conferma l'autorità del popolo.⁴²

6. “A perfect commonwealth”

In *An Historical and Moral View of the French Revolution* si riconosce apertamente che la strada della rivoluzione, sulla quale i francesi si sono trovati perché altra via non rimaneva, non è tuttavia il percorso più sicuro per costruire istituzioni giuste e liberare la società da ingiustizie a lungo sedimentate. Un certo gradualismo può essere garanzia di conquiste più durature e della scelta di misure più sagge. Alla rivoluzione, infatti, può seguire l'anarchia, se una classe politica mancante di senso pratico e di esperienza della libertà, dotata di un'educazione politica solo «libresca», pretende di perseguire fini troppo ambiziosi rispetto alla situazione culturale e morale del paese, senza tentare tra le parti in causa una mediazione (cfr. HMV, p. 144). Il rischio, come mostrava in modo evidente la situazione francese, era che ognuno si facesse avanti con un diverso progetto politico, magari tratto dalle teorie astratte di qualche filosofo, con l'idea di una costituzione perfetta:

Thus it happened in France, that Hume's idea of a perfect commonwealth, the adoption of which would be eligible only when civilization has arrived at a much greater degree of perfection, and knowledge is more generally diffused than at the present period, was nevertheless chosen as the model of their new government, with a few exceptions, by the constituent assembly: which choice doubtless proceeded from the members not having had an opportunity to acquire a knowledge of practical liberty (HMV, p. 166).

Così è accaduto in Francia che l'idea humeana di una repubblica perfetta, l'adozione della quale è vantaggiosa solo quando la civilizzazione è arrivata a un grado molto più elevato di perfezione, e ad una conoscenza molto più generalmente diffusa di quanto non lo sia nel presente periodo, nonostante tutto fu scelta come modello del nuovo governo dall'assemblea costituente, con poche eccezioni: una scelta che senza dubbio derivava dal fatto che i membri non aveva avuto alcuna opportunità di acquisire una qualsiasi conoscenza della libertà pratica.

spite of the fatal errors of ignorance, and the perverse obstinacy of selfishness, is now converting sublime theories into practical truths» (HMV, p. 16).

⁴² I corsivi sono miei.

Prudenza avrebbe voluto, sostiene la Wollstonecraft, che i francesi optassero non per un parlamento unicamerale, ma per un sistema di bilanciamento dei poteri, che procedessero cercando di inglobare nell'assetto costituzionale anche la monarchia e la nobiltà. Così non è stato, e alcune delle pagine della *View* avanzano l'ipotesi che non fu solo per colpa di una mancanza di esperienza dei politici del terzo stato, ma anche a causa della cecità di una nobiltà insalvabile (cfr. HMV, p. 62). Tuttavia, se il tentativo dei costituzionalisti francesi non aveva dato gli esiti sperati, ciò non doveva indurre a rigettare il modello dell'unicameralismo come in sé fallace: non bisognava rinunciare a quella «sublime teoria», considerarla «assurda e chimerica» solo perché non era riuscita ad ottenere un successo immediato nel dare stabilità alla società francese. I lenti progressi compiuti dalla scienza di governo avrebbero consentito col tempo di rendere funzionante un modello che, agli occhi della Wollstonecraft, presentava i vantaggi di essere più «semplice» e più rispondente all'idea di una società egualitaria rispetto al sistema del governo misto e bilanciato. I costituzionalisti francesi, scriveva, «non devono cedere nello sforzo di portare a maturità un ordinamento politico più semplice, che promette una maggiore libertà uguale e felicità generale per l'umanità» (HMV, p. 167). Emerge qui, in modo forse ancora più chiaro che nella prima e nella seconda *Vindication*, la vicinanza della visione politica della Wollstonecraft ad una linea di teoria politica radicale su cui potremmo collocare anche autori come Price, Paine e Condorcet⁴³. L'unicameralismo rimane per lei il sistema preferibile e le ragioni sono le stesse che già nel 1778 erano state espresse da Turgot in una lettera a Richard Price in polemica con la scelta del bicameralismo nella maggior parte delle nuove costituzioni degli stati americani: mantenere una divisione in corpi distinti in una repubblica fondata sull'eguaglianza poteva essere fomite di future divisioni e conflitti. Thomas Paine aveva scritto che era come costruire una «casa divisa contro se stessa»⁴⁴.

Della vicinanza tra le posizioni della Wollstonecraft e quelle del costituzionalismo democratico di Turgot, Price, Paine e Condorcet si accorse subito John Adams. Nelle sue note di lettura a margine delle pagine di *An Historical and Moral View of the French Revolution*, Adams rispolvera contro le affermazioni della Wollstonecraft quegli stessi argomenti che aveva sfoderato nella *Defence of the Constitutions of the United States*, contro il costituzionalismo democratico di Turgot⁴⁵, le cui radici andavano rintracciate, secondo lui, nella diffusione di un testo risalente all'epoca della prima rivoluzione inglese: *The Excellencies of a Free State* (1656) di Marchamont Nedham. La storia dimostrava in modo inconfutabile, per Adams, che – contrariamente a quanto sostenuto da Nedham e dai suoi tanti seguaci, tra i quali ora riconosceva anche Mary Wollstonecraft – il potere del popolo, qualora non limitato, «poteva essere ingiusto, tirannico e crudele tanto quanto quello del peggiore despota»⁴⁶; che le minoranze sarebbero state calpestate e private dei diritti in un governo in cui il potere della maggioranza non avesse incontrato ostacoli di sorta; che l'uguaglianza non avrebbe sedato le ambizioni, anzi avrebbe scatenato nuove lotte per il riconoscimento, lasciando le «aristocrazie» (ma il termine «aristocrazia» viene usato da Adams in un senso che anticipa quello presente nella teoria delle élites) libere di manipolare le maggioranze. Da Montesquieu Adams aveva appreso una lezione fondamentale: in politica la

⁴³ Sul costituzionalismo di Paine, cfr. T. Casadei, *Sovranità popolare e «costituzionalismo progressivo» in Thomas Paine*, cit. Sulla visione politico-costituzionale di Condorcet, cfr. G. Magrin, *Condorcet: un costituzionalismo democratico*, FrancoAngeli, Milano 2001.

⁴⁴ T. Paine, *Common Sense*, in Id., *Rights of Man, Common Sense and other Political Writings*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1998, p. 9. Si tratta di un'immagine biblica (Matteo 12, 25).

⁴⁵ Riprendo qui considerazioni e argomenti ulteriormente sviluppati in B. Casalini, *L'esprit di Montesquieu negli Stati Uniti durante la seconda metà del XVIII secolo*, in D. Felice (a c. di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, ETS, Pisa, 2004, pp. 325-356, in particolare, pp. 329-344.

⁴⁶ J. Adams, *Defence of the Constitutions of the United States*, in Id., *Works*, 10 voll., Little Brown and Company, Boston (Mass.) 1850-56, vol. VI, p. 10.

semplicità non è necessariamente una virtù, anzi essa è spesso nemica della libertà (non era, forse, per Montesquieu, il dispotismo la più semplice tra le forme di regime?). Contro la visione positiva della semplicità del sistema unicamerale sposata dalla Wollstonecraft, Adams di proprio pugno in margine alle pagine della *View* scrive:

This word Simplicity, in the Course of Seven Years has murdered its Millions and produced more horrors than Monarchy did in a Century. as if all Excellence and Perfection consisted in Simplicity. A Woman would be more Simple if she had but one Eye or one Breast: yet Nature chose She should have two as more convenient as well as ornamental. A Man would be more Simple with but one Ear, one Arm, one Leg. Shall a Legislature have but one Chamber then, merely because it is more Simple? A Waggon would be more Simple if it went upon one Wheel: yet no Art could prevent it from over Setting at every step. There can be none more Simple than Despotism. The tripple Complication: not Simplicity is to be sought for. This nasty Rhetorick could be learned only in France⁴⁷.

Questa parola semplicità, nel corso di sette anni, ha ucciso i suoi milioni di persone e prodotto più orrori della monarchia in un secolo, come se l'eccellenza e la perfezione consistesse tutta nella semplicità. Una donna sarebbe più semplice se non avesse che un occhio e un seno; la natura, tuttavia, ha deciso che due fossero più utili e decorativi. Un uomo sarebbe più semplice con un orecchio, un braccio e una gamba. Una legislatura dovrà avere un'unica camera solo perché più semplice? Una carro sarebbe più semplice se andasse con una sola ruota; e tuttavia nessuna maestria potrebbe fare in modo che non perdesse l'equilibrio ad ogni passo. Non può esserci nulla di più semplice del dispotismo. Il triplo bilanciamento, non la semplicità, deve essere ricercato. Questa cattiva retorica poteva essere appresa solo in Francia.

L'idea di un corpo legislativo unitario, quale centro di gravità dell'intero sistema costituzionale presupponeva, agli occhi di John Adams, una società egualitaria, priva di conflitti e divisioni interne, eretta sulla base di un estremo rigorismo etico, di un dispotismo della virtù, o in un paese povero e dall'economia stazionaria⁴⁸. Era stato proprio Nedham ad ammettere – ricordava Adams - che «la forma di stato più eccellente e più sicura per la libertà del popolo sarebbe stata quella in cui i governanti fossero stati meno esposti ai morsi e alle trappole della lussuria»⁴⁹, confessando così la convinzione che una repubblica avrebbe potuto essere virtuosa solo se povera. La lezione di Nedham era inutile, se non dannosa. Le repubbliche moderne, come quella americana, dovevano funzionare in spazi di grandi dimensioni, in società in cui «i mezzi e le opportunità per il lusso [sarebbero stati] così facili che [sarebbe stato] folle non aspettarselo, e non essere preparati ad esso», tanto più che l'ambizione e la vanità potevano non essere affatto una male, se con l'espedito di un governo bilanciato se ne fossero contenuti gli eccessi⁵⁰. Adams riteneva una semplice chimera ogni progetto di governo che presupponesse uno straordinario grado di virtù nel popolo. Se, d'altra parte, a unico fondamento della virtù civica doveva essere posto l'amore dell'uguaglianza, allora essa era semplicemente impossibile, in quanto contraria alla natura umana. Mai nessun uomo, secondo Adams, è stato capace di una

⁴⁷ Nelle volume della *Historical and Moral View* annotato da Adams questa citazione compare alla p. 522 (v. copia elettronica all'indirizzo internet della Boston Public Library, segnalato qui alla n. 10).

⁴⁸ L'esperienza e lo studio della natura umana suggerivano ad Adams - come prima di lui a Montesquieu - l'impossibilità e l'indesiderabilità di un recupero nella modernità del modello della repubblica antica. Esaminando la Repubblica di San Marino, spesso additata come esempio di repubblica democratica, dopo averne messo in dubbio il carattere democratico, e aver considerato le particolari condizioni geografiche che ne hanno consentito la sopravvivenza, Adams conclude con una considerazione di sapore montesquieuiano: «Un pugno di povera gente, che vive nella maniera più semplice, di lavoro duro e della produzione di poche mucche, pecore, capre, maiali, polli e piccioni, su un pezzo di terra montuosa e nevosa, protetta dalla propria situazione geografica da ogni sorta di nemico, non può essere d'esempio per le repubbliche di Pennsylvania, Georgia o Vermont, in una delle quali vi sono probabilmente mezzo milione di persone, e in ciascuna delle altre due almeno trenta mila, sparse su un ampio territorio», J. Adams, *Defence*, in Id., *Works*, vol. VI, pp. 51-52.

⁴⁹ J. Adams, *Defence*, in Id., *Works*, vol VI., cit., p. 97.

⁵⁰ Cfr. *ivi*, pp. 96-97.

simile passione per l'uguaglianza. Se è vero che nessuno ama avere superiori, altrettanto vero è che nulla è più invisibile agli uomini che essere confusi nella folla, che non essere visibili. Da questo presupposto psicologico Adams deriva una conclusione che anticipa quella che sarà la visione espressa dal Tocqueville del II volume della *Democrazia in America*: nelle società democratiche, dove tutti si considerano uguali, la competizione e la lotta per il riconoscimento, invece di attenuarsi, si fanno più forti⁵¹. La «passione di distinguersi», di «eccellere», quella che Adams, come ricorda anche la Arendt, chiama la passione dello *spectemur agendo*, è una passione universale che viene esaltata in una società democratica, ovvero - nel senso sociologico spesso usato da Tocqueville - ugualitaria. La passione di distinguersi, non trova soddisfazione nell'amore di sé, ma solo nel vedere esaudito il proprio desiderio di essere visti, di non rimanere in una condizione di indistinzione⁵².

Questa passione 'aristocratica' per Adams può essere coltivata e incanalata mediante l'istruzione, la morale e le istituzioni, ma - a differenza di quanto pensavano i teorici del repubblicanesimo puritano, à la Samuel Adams, e del costituzionalismo democratico, da Jefferson, a Condorcet, alla Wollstonecraft, - non può e non deve essere mortificata né cancellata, perché un uomo che non ha la speranza di poter essere visto, di ricevere riconoscimento, è come se non esistesse. In un passo dei *Discourses on Davila* (1790-1791), che non sfuggirà neppure alla Arendt, Adams scrive: «Se sulla sua isola Crusoe avesse a disposizione l'intera biblioteca di Alessandria, e fosse sicuro di non incontrare mai più un volto umano, forse che aprirebbe un volume?»⁵³.

Il problema per Adams era far comprendere quello che alla Wollstonecraft sfuggiva: che la passione per la distinzione non si sarebbe eclissata in un regime repubblicano: laddove vi fosse stata libertà vi sarebbero state necessariamente distinzioni. Una volta aboliti i titoli nobiliari, il diritto di primogenitura e, con essi, ogni forma di aristocrazia ereditaria, non si sarebbe potuta evitare la nascita di nuove aristocrazie, fondate sulla ricchezza, la fama, la bellezza, la cultura, che sarebbero inevitabilmente entrate in competizione tra loro. Per questo, contrariamente a quanto riteneva la Wollstonecraft, la soluzione del triplo bilanciamento (*triple equipoise*) non poteva essere considerata una soluzione transitoria da superare in un secondo momento col passaggio all'unicameralismo: in un governo libero essa sarebbe sempre servita a bilanciare le competizioni tra partiti e a riversare la spinta socialmente positiva derivante dalla passione della distinzione in direzione del bene comune.

7. "A change of character"

Le critiche che John Adams solleva nelle sue polemiche note di lettura mettono a fuoco in modo efficace il cuore della visione repubblicana dell'autrice della *View*: una concezione armonicistica della società e una visione ottimistica della natura umana, non priva - come vedremo - della venatura di un certo rigorismo etico. Al contrario del repubblicanesimo machiavelliano di Adams che manteneva alla base una visione sostanzialmente negativa della natura umana e, quindi, contava soprattutto su un sistema di pesi e contrappesi, il

⁵¹ Il sé democratico tocquevilliano è orgoglioso e invidioso, passioni che si alimentano dell'insicurezza di sé, della propria identità e visibilità. Nell'ancien régime, invece, il sé aristocratico occupava tra gli altri uomini un luogo da cui «non [poteva] sperare o temere di non essere visto, non vi [era] uomo collocato tanto in basso che non [avesse] il suo campo d'azione visibile agli altri e che [potesse] sfuggire per la sua oscurità alla lode o al biasimo» (A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, Milano, BUR, p. 656). Gli aristocratici, inoltre, percepivano nei privilegi che venivano tributati loro una «parte di se stessi» che nessuno si sarebbe mai sognato di mettere in discussione o di sottrarre loro e per questo potevano nutrire quel «sentimento tranquillo della propria superiorità» che consentiva loro tanto quell'affermazione di sé che quell'oblio di sé, necessario a tessere legami con l'altro. L'*homo democraticus*, al contrario, è inquieto e sempre questuante di riconoscimenti proprio perché costantemente incerto sul proprio sé, in un mondo di oggetti infiniti che desidera senza mai esserne appagato, né senza mai poterne procrastinare il desiderio, di oggetti che continuamente gli sfuggono, che continuamente abbandona nella ricerca di altri beni, ma che non può fare a meno di inseguire perché gli oggetti, e la ricchezza che ne consente il possesso, sono gli unici segni visibili rimasti di distinzione.

⁵² Sulla descrizione di questa passione della distinzione e sul legame che la connette al desiderio del lusso in Montesquieu, *Esprit des lois*, in *Œuvres complètes de Montesquieu*, publié sous la direction de A. Masson, 3 voll., Nagel, Paris 1950-1955, libro VII, cap. I.

⁵³ Cit. in H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, Milano, Ed. di Comunità, 1999 (la 1983), p. 72.

repubblicanesimo della Wollstonecraft faceva molto conto sulla virtù del cittadino democratico, sull'idea di una società animata dalle forze virtuose dei *middle ranks of society*. Il popolo, di cui la Wollstonecraft rivendica la sovranità, collocandosi nell'ambito del repubblicanesimo radicale di autori come Burgh, Price e Priestley, è il popolo omogeneo dei ceti medi, costituito da individui laboriosi e industriosi, lontani tanto dal lusso di una nobiltà corrotta, quanto dall'indolenza attribuita alle classi povere. Nelle *Miscellaneous Observations Relating to Education*, Priestley osservava la condizione di svantaggio nella quale si trovava la nobiltà: circondata da servitori e tutori, pronti a servire e adulare, difficilmente essa poteva maturare un forte carattere morale. Quel «carattere» che trovava, invece, condizioni favorevoli «in uno stato di perfetta uguaglianza, quando ogni vantaggio è accessibile ad ogni uomo e dove nessun uomo può aspettarsi preferenze se non per la sua superiore virtù o la sua superiore capacità, impiegata per il bene pubblico»⁵⁴. Era convinzione diffusa all'interno di questa tradizione politica che alcune riforme cruciali quali l'abolizione del diritto di primogenitura e una minore disuguaglianza avrebbero lentamente trasformato la mentalità e operato col tempo quello che la Wollstonecraft definisce un vero e proprio «mutamento di carattere» (HVM, p. 233), creando cittadini virtuosi. Si legge in una pagina della *View*:

In the infancy of governments, or rather of civilization, courts seem to be necessary to accelerate the improvement of arts and manners, to lead to that of science and morals. Large capitals are the obvious consequences of the riches and luxury of courts; but as, after they have arrived at a certain magnitude and degree of refinement, they become dangerous to the freedom of the people, and incompatible with the safety of a republican government [...]. However, it appears very certain, that should a republican government be consolidated, Paris must rapidly crumble into decay. It's rise and splendour were owing chiefly, if not entirely, to the old system of government; and since the foundation of it's luxury has been shaken, and it is not likely that the disparting structure will ever again rest securely on it's basis, we may fairly infer, that, in proportion as the charms of solitary reflection and agricultural recreations are felt, the people, by leaving the villages and cities, will give a new complexion to the face of the country—and we may then look for a turn of mind more solid, principles more fixed, and a conduct more consistent and virtuous (HVM, p. 229).

Nell'infanzia dei governi, o piuttosto della civilizzazione, le corti sembrano essere necessarie per accelerare il miglioramento delle arti e delle forme di condotta e per condurre a quello della scienza e della morale. Grandi capitali sono un'ovvia conseguenza della ricchezza e del lusso delle corti, ma, quando raggiungono una certa grandezza e ad un certo grado di raffinatezza, esse divengono pericolose per la libertà del popolo e incompatibili con la sicurezza di un governo repubblicano [...]. Comunque, appare sicuro che, se un governo repubblicano dovesse consolidarsi, Parigi dovrebbe rapidamente cadere in decadenza. La sua crescita e il suo splendore erano dovuti principalmente, se non interamente, al vecchio sistema di governo. Dal momento che il fondamento del suo lusso è stato abbattuto, e non è probabile che la struttura venuta meno sarà mai più in grado di reggere sicura sulle sue basi, ne possiamo legittimamente inferire che, nella misura in cui i piaceri della riflessione solitaria e gli svaghi della campagna saranno avvertiti, la gente, lasciando i villaggi e le città, darà un nuovo aspetto al volto della campagna. Possiamo allora sperare in un più solido mutamento di mentalità, in principi più stabili, in una condotta più coerente e virtuosa.

La creazione di un governo repubblicano e il riconoscimento dell'eguaglianza dei diritti avrebbero dato ad ogni cittadino una nuova consapevolezza della propria dignità. Il cittadino avrebbe subito così una vera e propria trasformazione antropologica. Spontaneamente, avrebbe rifiutato la ricerca del lusso e coltivato, piuttosto, piaceri più vicini alla natura:

⁵⁴ Cit. in M. Canovan, *Joseph Priestley, on Rank and Inequality*, «Enlightenment and Dissent», n. 2 (1983), p. 25. Riprendo qui delle considerazioni sviluppate in B. Casalini, *Nei limiti del compasso*, cit., pp. 71-72.

In the *progressive influence* of knowledge on manners, both dress and governments appear to be acquiring simplicity; it may therefore be inferred, that, as the people attain dignity of character, their amusements will flow from a more rational source than the pageantry of kings, or the view of the fopperies exhibited at courts (HMC, p. 164).

In virtù dell'influenza progressiva della conoscenza sugli stili di vita, sia l'abbigliamento sia i governi appaiono acquistare semplicità. Si può quindi presupporre che, dal momento in cui il popolo ottiene dignità di carattere, i suoi passatempi proverranno da una fonte più razionale dello spettacolo fastoso dei re o della visione delle frivolezze esibite a corte.

I gusti più semplici avrebbero indotto molti a preferire la campagna ad una città descritta dalla Wollstonecraft come centro cosmopolitico della vita intellettuale, ma anche come un «vortice che attrae ogni vizio al suo centro» (HMC, p. 76). Il richiamo alla natura e alla creazione di gusti più semplici e spartani, alla trasformazione della vita domestica, fa correre il pensiero di nuovo a Rousseau. La Wollstonecraft, come si evince chiaramente da queste pagine, ha un atteggiamento ambivalente verso la modernità: da un lato, riconosce che solo grazie al commercio e al lusso si è innescato un processo che ha consentito lo sviluppo della conoscenza, della scienza, creando le condizioni per arrivare ad una più alta forma di moralità; dall'altro, paventa che le trasformazioni in atto nel mondo economico e sociale possano essere foriere di nuove disuguaglianze e della nascita di nuove e forse peggiori aristocrazie, come l'aristocrazia del denaro, che potrebbero mettere a rischio le istituzioni repubblicane, estinguendo le fonti delle virtù morali. Non rigetta la modernità, ma ne teme lo sviluppo non governato: compito dei governi, scrive, è assumersi la responsabilità di «proteggere il debole» (HMC, p. 17)⁵⁵. Parlando della possibile influenza negativa del commercio, la Wollstonecraft osserva:

The destructive influence of commerce, [...] carried on by men who are eager by overgrown riches to partake of the respect paid to nobility, is felt in a variety of ways. The most pernicious, perhaps, is its producing an aristocracy of wealth, which degrades mankind, by making them only exchange savageness for tame servility, instead of acquiring the urbanity of improved reason. Commerce also, overstocking a country with people, obliges the majority to become manufacturers rather than husbandmen; and then the division of labour, solely to enrich the proprietor, renders the mind entirely inactive. The time which, a celebrated writer says, is sauntered away, in going from one part of an employment to another, is the very time that preserves the man from degenerating into a brute; for every one must have observed how much more intelligent are the blacksmiths, carpenters, and masons in the country, than the journeymen in great towns; and, respecting morals, there is no making a comparison. The very gait of the man, who is his own master, is so much more steady than the slouching step of the servant of a servant, that it is unnecessary to ask which proves by his actions he has the most independence of character (HMC, pp. 233-234).

L'influenza distruttiva del commercio, [...] sostenuta da uomini che sono avidi di ricchezze ipertrofiche per partecipare del rispetto tributato alla nobiltà, è sentita in una molteplicità di modi. Il più pericoloso, forse, è il suo produrre un'aristocrazia della ricchezza, che degrada gli esseri umani, facendo scambiare l'inciviltà con una servitù addomesticata, invece di far acquisire loro l'urbanità di una ragione perfezionata. Il commercio, sovraccaricando una nazione di gente, obbliga la maggioranza a divenire lavoratori dell'industria invece che contadini. La divisione del lavoro, poi, solo al fine di arricchire il proprietario, rende la mente interamente inattiva. Il tempo che – come dice un celebrato autore – si perde bighellonando tra una parte e un'altra di un lavoro è quello stesso tempo che preserva un

⁵⁵ Chris Jones ricorda in proposito la vicinanza delle posizioni della Wollstonecraft con quelle di Richard Price, che non solo desiderava l'abolizione del diritto di primogenitura e una distribuzione più equa delle ricchezze, ma fu anche l'ideatore dei primi schemi assicurativi per la pensione e i sussidi di disoccupazione, progetto che sperimentò attraverso forme di cooperazione volontaria (cfr. C. Jones, *The Vindications and their political tradition*, in C. L. Johnson, *The Cambridge Companion to Mary Wollstonecraft*, cit., p. 50). La sensibilità della Wollstonecraft per i temi sociali è più che mai evidente nel suo ultimo romanzo, *Maria, or the Wrongs of Woman*, dove è contenuta una durissima denuncia delle condizioni del proletariato e del sistema delle *workhouses*. Barbara Taylor è, forse, la studiosa che con più efficacia ha sottolineato questo aspetto del pensiero della Wollstonecraft, cfr. B. Taylor, *Mary Wollstonecraft and the Feminist Imagination*, cit.

uomo dal degenerare in un bruto. Tutti devono aver visto quanto siano più intelligenti i fabbri, i falegnami e i mutatori in campagna rispetto ai lavoratori a giornata delle grandi città. Rispetto alla morale, poi, non c'è confronto. Il passo stesso dell'uomo padrone di se stesso è talmente più svelto del passo scomposto del servo di un servo che non è necessario chiedersi quale dimostri con le proprie azioni una maggiore indipendenza di carattere.

Mentre ricorda, citando Adam Smith, gli effetti negativi della divisione del lavoro nelle fabbriche e denuncia il sorgere di nuove forme di sfruttamento, la Wollstonecraft è attratta dal sogno di una società contadina, in cui piccoli proprietari indipendenti vivono del loro lavoro, senza inseguire l'accumulazione di ricchezze illimitate e riuscendo a coltivare quel sentimento di genuina umanità che spinge alla solidarietà. L'individuo sorto dalla conversione repubblicana dovrebbe essere, infatti, in grado di dare agli altri anche in virtù della propria capacità di contrarre i propri bisogni e di porre un limite ai propri desideri⁵⁶ – una visione che tornerà con insistenza nelle *Letters written during a short residence in Sweden, Norway and Denmark* (1796). L'egualitarismo della Wollstonecraft – come ha efficacemente sottolineato Barbara Taylor⁵⁷ – non si accontenta dello sradicamento delle disuguaglianze politiche e giuridiche, ma punta all'eliminazione di ogni forma di subordinazione e alla creazione di una società in cui la carità, «il più capzioso (*specious*) sistema di schiavitù» (HNV, p. 46), lasci spazio alla giustizia e alla solidarietà.

Se la Wollstonecraft esprime verso la società commerciale quello stesso giudizio sfumato e ambivalente che possiamo trovare in *An Essay in the History of Civil Society* (1767) di Adam Ferguson, profondamente diverso è il loro ideale repubblicano. Nel momento in cui delinea i tratti utopici di una repubblica egualitaria e virtuosa, la Wollstonecraft è lontana dal ritenere desiderabile e possibile resuscitare le virtù guerriere degli antichi governi repubblicani, nelle quali per Ferguson come per Rousseau si doveva tentare di recuperare un buon uso dell'*amour propre* mediante la trasposizione dell'io nel io collettivo della patria⁵⁸. Il suo è, piuttosto, il disegno di una repubblica pacifica, armoniosa, aperta ad un sentimento cosmopolitico, attenta a garantire i diritti individuali e a rispondere alle esigenze dei soggetti più deboli, incentrata sulla diffusione della conoscenza, e caratterizzata da un'inedita accentuazione della dimensione privata della virtù. Persino in un'opera, quale *An Historical and Moral View of the French Revolution*, in cui al tema non è certo dedicato lo spazio ad esso riservato nella seconda *Vindication* –, nella sua visione repubblicana rimane centrale la valorizzazione di una sfera domestica che è spazio politicamente rilevante in quanto luogo di formazione di quell'umanità pienamente dispiegata e di quella socialità autentica che può sorgere solo in una raggiunta democrazia coniugale, in un matrimonio fondato non sull'*amour passion*, ma sull'amore amicizia, sull'uguaglianza, sul mutuo rispetto e su una reciprocità priva di competizione e di conflittualità⁵⁹.

⁵⁶ Cfr. S. Bahar, *Mary Wollstonecraft's Social and Aesthetic Philosophy: an Eve to please me*, Palgrave, Houndsmills, Basingstoke, Hampshire 2002, pp. 154-167.

⁵⁷ Cfr. B. Taylor, *Mary Wollstonecraft and the Feminist Imagination*, cit., p. 165.

⁵⁸ Cfr. B. Carnevali, *Romanticismo e riconoscimento. Figure della coscienza in Rousseau*, il Mulino, Bologna 2004, p. 56. Accanto questa soluzione politica Rousseau propone la "via romantica del recupero dell'io autentico" e l'alternativa della società coniugale, alternativa, quest'ultima, che si colloca – come sottolinea la Carnevali – in una sorta di posizione mediana tra solitudine e comunità (cfr. *ivi*, p. 57). E' soprattutto quest'ultimo ideale ad esercitare una potente suggestione sulla Wollstonecraft, che vede tuttavia necessaria alla sua piena realizzazione l'emancipazione del soggetto femminile. Nella *Vindication of the rights of woman*, l'ideale rousseauiano di amore coniugale viene giocato contro lo stesso Rousseau: per avere un soggetto femminile capace di fedeltà e di devozione al proprio dovere materno, infatti, non si può fare affidamento su una pedagogia della finzione e su una morale incentrata sul governo dell'opinione. Solo una donna che abbia esercitato tanto la mente che il fisico alla fatica e alla disciplina del lavoro può essere una buona madre e una buona amica del proprio coniuge.

⁵⁹ L'ideale di matrimonio che la Wollstonecraft descrive nella sua opera riprende quella distinzione tra amore-sessuale o fisico e amore morale che è uno degli elementi centrali della visione dell'amore in Rousseau. L'idea che il matrimonio non necessiti della passione e che anzi la passione possa essere di ostacolo allo svolgimento di funzioni sociali positive, in quanto conduce gli amanti a rinchiudersi in un mondo da cui gli altri sono esclusi, era un tema centrale già nella *Nouvelle Héloïse* di Rousseau (Cfr., in particolare, J. J. Rousseau, *Giulia o la Nuova Eloisa*, a c. di E. Pulcini, Milano, Rizzoli, 1992, parte III, lettera XX, p. 392. Sulla concezione del matrimonio-amicizia e dell'amore come passione in Rousseau, cfr. E. Pulcini, *Amour-passion e amore coniugale. Rousseau e l'origine di un conflitto moderno*, Marsilio, Venezia 1990).